

REVUE FRANÇAISE
DE
PÉDAGOGIE

Revue française de pédagogie

Recherches en éducation

171 | avril-juin 2010

La mixité scolaire : une thématique (encore)
d'actualité ?

Le genre : identité des personnes ou modalité des relations sociales ?

Gender: People's identity or mode of social interactions?

El género: ¿identidad de las personas o modalidad de las relaciones sociales?

Das Gender: Identität des Einzelnen oder Modalität der sozialen Beziehungen?

Irène Théry



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rfp/1923>

DOI : 10.4000/rfp.1923

ISSN : 2105-2913

Éditeur

ENS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2010

Pagination : 103-117

ISBN : 978-2-7342-1187-7

ISSN : 0556-7807

Référence électronique

Irène Théry, « Le genre : identité des personnes ou modalité des relations sociales ? », *Revue française de pédagogie* [En ligne], 171 | avril-juin 2010, mis en ligne le 01 juin 2014, consulté le 30 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/rfp/1923> ; DOI : 10.4000/rfp.1923

Le genre : identité des personnes ou modalité des relations sociales ?

Irène Théry

Cet article (1) présente une réflexion théorique sur la notion de genre, de ses définitions et ses usages en sciences sociales. S'opposant à l'approche dominante qui conçoit le genre comme identité ou attribut socialement construits des personnes, conception qu'elle considère comme essentialisante ou substantialisante, l'auteur argumente en faveur d'une approche relationnelle du genre conçu comme modalité des relations sociales. Elle se fonde pour cela sur des travaux d'anthropologie comparative et historique qui contraignent à reconsidérer le dualisme du moi et du corps constitutif de l'idéologie individualiste de la personne, et critique l'hypostase du Moi comme homoncule constitué à partir d'une absolutisation de la première personne. Analysant le système sexué des trois personnes grammaticales, elle soutient que, n'étant pas référentiel, « le je de l'interlocution n'a ni sexe, ni genre ». Les apports croisés de l'anthropologie et de la philosophie analytique la conduisent à revoir la notion de personne pour mieux penser la capacité proprement humaine de se reconnaître comme d'un sexe sans être jamais assigné à celui-ci.

Descripteurs (TESE) : sexe, socialisation, développement de l'enfant, philosophie, égalité des sexes.

Comprendre le véritable bouleversement de la pensée, des mœurs et de l'institution de la vie sociale dans son ensemble qui accompagne l'introduction, toute récente, de l'égalité de sexe au cœur des valeurs démocratiques n'engage pas seulement une critique des préjugés affectant nos représentations des femmes (et des hommes...), des minorités (et majorités...) sexuelles, ou des identités individuelles « transgenre », « *queer* » ou « *straight* »... Cela engage bien plus profondément une réforme de l'entendement, autrement dit une reconsidération des

présupposés conceptuels par lesquels nous définissons ce que nous appelons « une personne » en général. Pour introduire ce problème, je développerai ici une réflexion sur la notion nouvelle de « genre », issue de l'anglais *gender*, et son usage croissant dans les disciplines de sciences sociales au fur et à mesure que les travaux consacrés à la distinction masculin/féminin ont gagné en audience et en visibilité dans le monde académique. Parallèlement, deux grands niveaux d'usage du terme de genre se sont peu à peu mis en place, sans qu'on semble s'en

apercevoir. Or il importe de bien les distinguer car dans l'un et l'autre cas le mot n'a pas le même sens. À un *premier niveau*, le terme de genre a une signification très générale qui équivaut plus ou moins à différentes notions depuis longtemps utilisées par les sociologues francophones, telles celles de « sexe social », « rapports sociaux de sexe » ou encore celle de « différence des sexes », entendue dans le sens socio-anthropologique d'une différence non pas donnée naturellement, mais construite et transmise par les mœurs, usages, coutumes et règles des sociétés. À ce niveau, un terme unique (ce qui est particulièrement efficace) remplace des locutions de plusieurs mots (« rapports sociaux de sexe », par exemple) et désigne à lui tout seul un objet d'investigation complexe que je nomme pour ma part « la dimension sexuée de la vie sociale ». Le succès de cet usage du mot « genre » témoigne que les sciences sociales, après avoir été véritablement incapables de prendre au sérieux le phénomène majeur que Mauss nommait la « division par sexes » (défaillance de nos disciplines qu'il a soulignée avec force, le premier, dès 1931, cf. Théry, 2007), ont changé. Mais cela ne veut pas dire qu'elles sont pour autant en voie de reconnaître que la question des sexes leur pose un véritable défi intellectuel, impliquant le réexamen de leurs paradigmes les plus fondamentaux.

À un *deuxième niveau*, par-delà ce consensus aujourd'hui acquis sur l'importance des études de genre (ou plutôt : du genre dans nos études), le genre désigne plus précisément « la distinction masculin/féminin » et on entre dans le domaine des définitions que l'on peut dire « conceptuelles » du genre. On sait qu'il existe de très nombreuses théories du genre, souvent situées dans cette zone mal balisée qui s'étend entre recherche scientifique et engagement citoyen : théories différentialistes, universalistes, déconstructionnistes, marxistes, structuralistes, symbolistes, radicales, *queer*, etc., qui proposent différents points de vue sur la genèse et la transmission des inégalités et hiérarchies sexuées et sexuelles. Mais on aperçoit beaucoup moins que tout chercheur commence par être placé devant une alternative bien plus fondamentale dès lors qu'il se lance dans cette chose apparemment si simple : circonscrire son objet d'investigation, autrement dit préciser à quoi s'applique la distinction entre deux adjectifs (masculin/féminin), sur laquelle repose le concept de genre.

Pour les uns, le genre doit être compris comme un attribut, une caractéristique ou encore une *identité des personnes*. Ce sont les personnes qui sont mas-

culines, féminines, mixtes, transgenre, etc. parce qu'elles ont des attributs ou des caractères psychiques et mentaux qui sont eux-mêmes masculins, féminins, mixtes, transgenre, etc. Cette conception, qui oppose deux composantes identitaires des personnes (leur sexe et leur genre) est largement dominante aujourd'hui parmi les chercheurs dont l'horizon de pensée est le débat sociopolitique tel qu'il se déroule actuellement dans les sociétés occidentales d'Europe et d'Amérique. Pour d'autres, le genre n'est pas un attribut identitaire des personnes mais une *modalité des relations sociales*. Ce qui a un genre, autrement dit, ce ne sont pas les personnes elles-mêmes, mais les actions et les relations que ces personnes mettent en œuvre. Cette conception s'est élaborée principalement grâce au développement des études de genre chez les anthropologues et ethnographes spécialistes de sociétés traditionnelles très différentes des nôtres (en Mélanésie, Amazonie, îles du Sud-Est indonésien, etc.).

Ma conviction, que j'ai développée longuement dans *La distinction de sexe* (Théry, 2007), est que cette seconde perspective, relationnelle, n'est pas réservée à la compréhension des sociétés lointaines. Elle peut tout à fait être reprise à leur compte, et retravaillée, par des travaux centrés sur notre propre culture et nos sociétés occidentales. La conception relationnelle du genre est un outil majeur de l'anthropologie comparative et historique, qu'elle renouvelle en profondeur et elle peut à son tour être prolongée et enrichie, si on intègre à la réflexion des sciences sociales les acquis essentiels de la philosophie contemporaine de l'action et du langage, en particulier des courants issus du tournant opéré par le second Wittgenstein dans ses *Recherches philosophiques*. S'orienter vers une conception *identitaire* ou vers une conception *relationnelle* du genre engage en réalité l'idée que l'on se fait non seulement des sexes, ou de la distinction masculin/féminin, mais bien de la personne en général, de l'action en général et du lien social en général.

LE GENRE COMME DIMENSION DE LA VIE SOCIALE : EXPRESSION D'UN CHANGEMENT MAJEUR DES REPRÉSENTATIONS ET DES VALEURS

Prenons d'abord le mot *gender* en son sens le plus ordinaire, celui qui précède en quelque sorte les controverses théoriques et rappelle qu'elles pré-

supposent tout de même un certain fond commun. C'est en ce sens que, sous l'étiquette de « *gender studies* », l'on rassemble depuis longtemps aux États-Unis des travaux différents, voire très divergents dans leur méthodologie ou leurs références théoriques. *Gender* est un mot très économique, qui parvient à désigner d'un seul terme à la fois « la distinction masculin/féminin en tant qu'elle est sociale » et « les rapports sociaux de sexe ». Le genre ainsi entendu ne s'oppose pas au sexe mais l'englobe, au point qu'il n'est pas rare que des enquêtes comparatives européennes se réfèrent désormais non aux deux sexes, mais aux deux genres, comme pour bien indiquer que les hommes et les femmes n'y sont pas réduits à leur identité de mâles ou de femelles humains. On voit bien ici que les anglophones ont adopté le terme de *gender* avec d'autant plus d'empressement qu'ils avaient un problème particulier à résoudre du fait de l'usage extensif en anglais des termes *male* et *female* (que le français réserve pour sa part à l'espèce au sens du règne animal), ou encore de l'adjectif *sexual* dans des expressions telles que *sexual antagonism* qui ne signifie pas « antagonisme sexuel » mais « antagonisme entre les sexes ». Le français a des ressources différentes, comme en témoigne la distinction que fait notre langue entre les adjectifs « sexué » et « sexuel », qui n'a pas d'équivalent en anglais. Quoi qu'il en soit, le succès du mot *genre* tient à ce qu'il a été perçu comme l'expression la plus adéquate d'une mutation des représentations et des normes collectives, indissociable de la promotion de la valeur d'égalité de sexe comme valeur cardinale de ces sociétés.

Ainsi compris, le terme de genre a deux grandes fonctions dans le discours contemporain. Tout d'abord, il veut indiquer que la question des sexes n'est pas réductible à la question des femmes, et ceci même s'il est logique que l'on ait commencé par identifier la situation et les droits des femmes comme « le » problème. Le sens du passage des *women studies* au *gender studies* a été d'interroger désormais les hommes et le masculin aussi bien que les femmes et le féminin, en les considérant comme face et pile d'un seul et unique problème. C'est un enjeu majeur quand on se souvient qu'aux yeux des philosophes des Lumières et des théoriciens du droit naturel moderne, seule la Femme est « différente », comme si elle était par nature plus sexualisée que l'homme. C'est Rousseau disant dans *L'Émile* : « Le mâle n'est mâle qu'en certains instants, la femelle est femelle toute sa vie ». C'est Louis Dumont qui nous permet de comprendre l'enjeu d'une telle représentation asymétrique de la différence des sexes au plan des

valeurs, grâce à la célèbre analyse où il présente l'englobement de la future Ève par le premier Adam au début de la Genèse comme le prototype de la figure logique de la « hiérarchie » entendue au sens de l'« englobement de la valeur contraire » (Dumont, 1979). La valeur englobante étant l'homme, il est simultanément le représentant asexué de l'espèce humaine tout entière et le représentant sexué des mâles de cette espèce. L'ambiguïté du terme « homme » en français témoigne de cette hiérarchie des sexes que la notion de genre vise à déconstruire en interrogeant la supposée neutralité masculine, et en plaçant en définitive au centre de l'enquête non plus la situation des seules femmes, mais aussi celle des hommes et la distinction masculin/féminin elle-même.

Ensuite, le mot « genre » veut signifier que cette distinction masculin/féminin est bel et bien une distinction sociale, irréductible à une simple différence que l'on pourrait constater entre les traits respectifs de chaque sexe, ancrés dans l'universalité d'une nature humaine. Sur ce point aussi, les débats sur la réalité et/ou sur l'origine de telle ou telle grande disposition ou capacité censée caractériser chaque sexe (classiquement : la raison et l'agressivité pour les hommes ; la sollicitude et la pitié pour les femmes) sont inséparables de l'enjeu des valeurs. En présentant comme inné tel ou tel caractère acquis, voire en forgeant de toutes pièces l'idée que telle ou telle qualité psychique ou mentale, telle ou telle compétence morale serait par essence masculine ou féminine, la pensée moderne a « naturalisé » la place respective de chaque sexe dans la société. Mais ce n'est pas tout, et en tout cas aujourd'hui que ces stéréotypes sont unanimement dénoncés, ce n'est pas l'essentiel. Le point central (beaucoup moins aperçu au demeurant) est que la notion moderne de nature humaine a donné une image tout à fait exorbitante, non pas seulement de chaque sexe, mais de leurs *relations*. Elle a considéré l'universalité du partage sexué des rôles dans les sociétés comme le pur ou simple effet d'une « vocation sociale » propre à chaque sexe, dans une logique causaliste escamotant toute référence à la médiation de la règle et de la signification, et rabattant des *attributions* sociales de rôles et de statuts sur des *attributs* personnels traités comme des propriétés intrinsèques du moi. Ce faisant la modernité a répandu une conception radicalement antisociologique de la question des sexes.

Mais n'est-ce pas le propre de l'idéologie individualiste en général que d'être spontanément antisociologique ? C'est pourquoi il ne suffit jamais dans nos

sociétés de dire que le genre est social, encore faut-il préciser ce qu'on entend par ce terme, « social », tant on assimile souvent ce que l'on nomme social avec ce qui est artificiel et changeant, ce qui n'est pas nécessaire, ce qui est superfétatoire, et en définitive ce qui par définition nous brime et nous opprime. Ici s'ouvre le débat sur le second sens du mot genre, le genre comme concept.

LE GENRE COMME CONCEPT : QU'ENTEND-ON PAR MASCULIN/FÉMININ ?

Il serait démesuré de prétendre donner ici une synthèse des débats sur le concept de genre, ni même un tableau synoptique de toutes les définitions qui en ont été proposées au fil d'une littérature qui compte maintenant des milliers de références (parmi les synthèses aisément accessibles, on pourra consulter Maruani, 2005 et Théry & Bonnemère, 2008). Je me bornerai donc à me pencher sur la grande divergence qui, dans la perspective d'anthropologie comparative et historique que je défends, organise toutes les autres. Il s'agit de l'opposition entre deux grandes définitions du concept : le genre comme *attribut identitaire des personnes* et le genre comme *modalité des relations sociales*.

Chacun s'accorde à penser que le concept de genre signifie la distinction masculin/féminin, que l'on écrit en général avec une barre oblique. Mais alors, qu'entend-on par masculin/féminin ? Tel est le sens du débat conceptuel : il s'agit de proposer une définition un peu précise de ces notions et de cette distinction, une fois qu'on s'est accordé sur leur nature sociale et non pas naturelle. La barre oblique semble indiquer le caractère relatif des termes (on ne peut pas poser les termes avant le rapport) et pourtant, dans la majorité des analyses, ce caractère relatif disparaît au profit de l'opposition entre deux catégories définies chacune par ses propriétés intrinsèques, au point que certains auteurs, telle Françoise Héritier, n'hésitent pas à substantiver celles-ci : « *le masculin* » d'un côté et « *le féminin* » de l'autre.

Le genre comme identité des personnes

On comprend cet oubli du relatif si on remonte à l'origine de l'usage contemporain du terme de genre. S'il est vrai qu'il doit son succès culturel au fait de s'être répandu d'abord dans les sciences sociales dans les années soixante-dix, on ignore souvent que

celles-ci l'ont auparavant emprunté à d'autres sciences : les savoirs (et savoir-faire) cliniques. C'est dans les années soixante, à l'occasion des débats sur le transsexualisme qui ont opposé aux États-Unis endocrinologues, sexologues, psychiatres et psychanalystes autour des *gender clinics*, que la notion de genre a été opposée à celle de sexe, le mot genre acquérant ainsi une signification inédite. Voici la définition que le psychanalyste Robert Stoller, l'un des inventeurs du sens nouveau du terme de genre, donne de ce concept : « [Le genre] a des connotations psychologiques et culturelles, plus que biologiques. Si les termes appropriés pour sexe sont "mâle" et "femelle", les termes correspondants pour genre sont "masculin" et "féminin" ; ces derniers peuvent être totalement indépendants du sexe [biologique]. [...] Le genre est la quantité de masculinité ou de féminité que l'on trouve dans une personne, et bien qu'il y ait des mélanges des deux chez de nombreux êtres humains, le mâle normal a évidemment une prépondérance de masculinité et la femelle normale une prépondérance de féminité. » (Stoller, 1978, p. 28)

La nouveauté de l'analyse n'est pas dans les notions de masculinité ou de féminité, qui sont reprises de la pensée la plus traditionnelle sur les « caractères » de l'individu, mais dans le fait que ces caractères sont redéfinis comme les produits d'un conditionnement culturel, d'une « empreinte » de celui-ci sur l'enfant. Stoller précise que ces stéréotypes de comportement sont intériorisés par l'individu comme des croyances, des ressentis. L'enfant tire ces croyances « des attitudes parentales, en particulier dans l'enfance, ces attitudes étant plus ou moins celles adoptées par la société, filtrées par les personnalités idiosyncrasiques des parents. Par conséquent ces convictions ne sont pas des vérités éternelles ; elles se modifient lorsque les sociétés changent. Un guerrier amérindien portait les cheveux longs et se sentait masculin, un prussien représentait son affirmation de la virilité par des cheveux très courts. La masculinité n'est pas mesurée par la longueur des cheveux, mais par la conviction d'une personne que les cheveux longs, ou courts, sont masculins » (Stoller, 1978, p. 31). On voit que le concept de genre est ici construit sur deux piliers : le premier est l'opposition fondatrice entre le sexe biologique et le genre psychologique/social d'un individu ; le second est la définition de ce sexe et de ce genre comme les marqueurs des identités respectives de deux composantes de la personne, son moi d'un côté (doté d'une identité de genre) et son corps de l'autre (doté d'une identité de sexe).

Le concept de genre comme *identité de la personne* est ici forgé, et il va avoir une postérité immense. D'abord très valorisé, il va peu à peu alimenter de nombreuses polémiques. Le corps serait-il présocial et n'aurait-il pas de genre ? D'où vient le genre s'il est imposé de l'extérieur au moi intérieur ? Correspond-il à une réalité psychique ou est-il une pure construction de langage ? Le moi n'aurait-il pas un genre authentique plus profond que son genre socio-culturel ? Pourquoi seulement deux genres et pas trois ? Pourquoi pas des identités transgenres ou *queer* plutôt que des identités de genre masculin ou de genre féminin ? Le cadre commun à tous ces débats est la notion d'« identité de genre », sur laquelle chacun propose sa propre interprétation. On voit donc que, par-delà la radicalité apparente de certaines approches déconstructionnistes, un postulat est maintenu où s'accordent toutes les approches issues du concept théorique de genre élaboré lors des controverses psychologiques des années soixante : c'est le postulat que le genre est un attribut des personnes. Or c'est justement ce postulat qui est aujourd'hui remis en question par ceux qui ont su faire le détour par d'autres sociétés, d'autres cultures que les nôtres *hic et nunc*. Ici apparaît l'autre définition du concept de genre, le genre comme modalité des relations sociales (cf. Théry & Bonnemère, 2008).

Le genre comme modalité des relations sociales

Il a fallu attendre la fin des années quatre-vingt pour que le lien entre le concept de genre et les conceptions de la personne commence d'être véritablement discuté en sciences sociales, plus précisément en anthropologie, lorsque des travaux d'ethnographie des sociétés lointaines prirent leur distance par rapport à l'approche identitaire du genre, en montrant qu'elle repose sur une conception « dualiste » de la personne typiquement occidentale et moderne. L'acceptation du genre comme *modalité des relations sociales* revendique une distance raisonnée par rapport au sociocentrisme occidentaliste et moderne des conceptions du genre, renouant en particulier avec la tradition maussienne d'une anthropologie historique et comparative. Comme cette approche est bien moins connue, plus nouvelle, et à mon sens bien plus convaincante et prometteuse de nouvelles découvertes à venir que la précédente, je la développerai plus longuement en m'appuyant par commodité (sachant que c'est injuste pour d'autres livres remarquables) sur deux ouvrages d'anthropologie, ici retenus pour leur apport très significatif à la théorie du genre comme modalité relationnelle.

Le genre du don et la première interrogation sur la personne

Publié en 1988, l'ouvrage de Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift* (Strathern, 1988), a profondément ébranlé l'ethnographie de la distinction masculin/féminin dans les sociétés que l'on nomme « socio-cosmiques », pour indiquer que notre idée de la coupure entre le règne de la nature et celui de la culture n'y a aucun sens : la société participe d'un tout cosmique à la fois naturel et spirituel qui l'englobe, induisant une tout autre approche de la distinction et de la relation entre l'humain et le non-humain. L'anthropologue, spécialiste des Hagen des Hautes-Terres de Nouvelle-Guinée, contestait dans ce livre la conception du genre comme « sexe social » de l'individu, qui avait cours dans la sociologie et l'anthropologie anglo-saxonnes depuis le milieu des années soixante-dix. Comme je viens de le rappeler, dans cette approche du genre – et ceci quel que soit le contenu qu'on lui donne et quelles que soient les causes qu'on pense lui trouver –, le sexe social est considéré comme un « attribut intrinsèque des personnes », une composante identitaire de l'individu. Or, soulignait Marilyn Strathern, une telle définition repose sur un implicite, la conception occidentale de la personne comme un tout clos sur lui-même. Cette conception est intransposable dans les sociétés mélanésiennes où la personne est considérée comme un être constitué par ses relations. Masculin et/ou féminin n'y sont pas des attributs des personnes, encore moins les constituants d'une identité substantielle de celles-ci, mais des modalités des *relations* elles-mêmes. De là le titre de son livre, *Le genre du don*. Il indique bien que l'ambition de l'ouvrage est de montrer que c'est le don lui-même qui a un genre (qui est sexué (2)) et de parvenir ainsi à une conception renouvelée de celui-ci, prolongeant le célèbre *Essai sur le don* de Marcel Mauss.

Cet ouvrage, malheureusement non traduit en français, relève d'une anthropologie féministe profondément renouvelée par la critique du sociocentrisme occidental. Les théories féministes « classiques » (y compris les plus radicales) ne permettent pas, selon Strathern, de rendre compte des actions, représentations et valeurs des sociétés traditionnelles, puisqu'elles prennent comme référence universelle nos propres conceptions occidentales modernes de l'homme et de la femme. Or ces conceptions supposent de tenir pour acquis qu'une personne est constituée d'un corps doté d'un sexe et d'un moi doté d'un genre : la partition dichotomique des identités substantielles masculines et féminines, qu'elles soient de

sexe ou de genre, laisse ainsi hors-champ l'étude sociologique des actions et des relations. Celles-ci sont censées être un simple *effet* dont les causes seraient les identités psychologiques acquises par une sorte de conditionnement aux « stéréotypes de genre ». De là deux grandes questions. Qu'en est-il alors de l'« agentivité » (*agency*) de l'individu, de sa capacité à agir de lui-même, et doit-on en particulier considérer qu'un individu n'a pas cette capacité dans les sociétés traditionnelles où la valeur supérieure est celle des relations ? N'a-t-on pas tort de chercher un expliquant en dernière instance dans les différences établies entre des substances (spirituelles et corporelles), alors que, dans les représentations mélanésiennes, ces substances elles-mêmes sont pluri-voques, tantôt masculines et tantôt féminines, et symbolisent en réalité toujours des relations ?

The Gender of the Gift a provoqué un grand débat sur la façon dont on analysait les initiations masculines en Mélanésie depuis les premiers travaux de Gilbert Herdt (3), en référence à la dichotomie hommes/femmes et à l'hypothèse de « l'identité de genre ». Je me contenterai ici d'indiquer trois des propositions majeures que l'on peut en retirer pour une réflexion générale sur le genre :

- on ne peut pas séparer la question du genre des conceptions de la personne, qui varient d'une société à l'autre en référence à leur cosmologie, leur système de significations. C'est sans doute sur l'ignorance de ce point crucial que vient s'ancrer un certain sociocentrisme de la pensée occidentale du genre comme « attribut intrinsèque des personnes » ;
- pour décrire les sociétés où l'on considère que les relations constituent les personnes, on ne peut pas s'en tenir à une pensée dichotomique des « rapports hommes/femmes » fondée en dernière analyse sur la différence sexuelle procréative mâle/femelle, ne serait-ce que parce que les *relations de même sexe*, renvoyées dans l'impensé par cette construction, ne sont ni moins importantes, ni moins sociales, ni moins sexuées que les relations de sexe opposé. Ces deux formes de relation font système et existent partout, couvrant tous les domaines de la vie sociale et pas seulement la sexualité ou la procréation ;
- une relation sexuée quelconque ne peut pas être comprise si on l'isole arbitrairement d'une chaîne de relations englobées les unes dans les autres. Prenons le cas, exemplaire, d'une relation de don entre le donateur d'un porc et son donataire dans les prestations totales mélanésiennes. Cette relation est apparemment *de même sexe* (masculin),

mais elle ne prend son sens et sa valeur que parce qu'elle englobe hiérarchiquement d'autres relations qui l'ont rendue possible, telle par exemple la relation *de sexe opposé* entre l'épouse, qui a élevé ce porc, et l'époux, relation conjugale que l'époux représente en tant que donateur et qu'il « donne à voir » dans le don qu'il fait (4).

Les analyses de Strathern sur la personne mélanésienne comme « objectification » des relations qui la constituent (la personne serait, de ce fait, à la fois « relationnelle » et « individuelle ») ont eu une grande influence et ont fait couler beaucoup d'encre chez les spécialistes depuis vingt ans. Sans pouvoir m'y attarder davantage, et pour faire percevoir les points communs à différentes approches, je me tournerai à présent vers un autre ouvrage particulièrement important pour une réflexion sur le genre et la personne : *Sexe relatif ou sexe absolu ?*, publié en France en 2001 sous la direction de Catherine Alès et Cécile Barraud.

Sexe relatif ou sexe absolu ?

Les quatre formes de la relation sexuée

Ce livre collectif est issu des travaux d'un réseau international d'anthropologues, tous engagés dans des descriptions ethnographiques les ayant amenés à réfléchir sur la distinction masculin/féminin comme modalité des relations sociales. Bien que tous les contributeurs ne se réclament pas des mêmes références théoriques, ils se revendiquent tous (et en cela ils sont également d'accord avec Strathern) d'une sociologie *compréhensive*. Les directrices de l'ouvrage et nombre de contributeurs s'inscrivent explicitement dans la filiation théorique de Mauss et Dumont, autrement dit dans la perspective du holisme structural (5) : on ne peut pas séparer l'individu du « tout » concret qu'est la société dont il participe comme personne, agent des actes humains. Les relations sociales sont des totalités partielles ne prenant leur sens que situées dans le contexte global d'un système d'idées, de faits et de valeurs, lui-même différencié en de multiples niveaux englobés les uns dans les autres.

Ce livre traite de sociétés sociocosmiques très diverses, appréhendées sous un seul angle retenu comme particulièrement heuristique : le lien entre *parenté* et *rituels* que permet d'apercevoir la distinction masculin/féminin telle qu'elle est exprimée dans la langue, les mœurs, les règles et rites, la cosmologie et le récit mythologique de chaque société. La grande originalité de la démarche des auteurs est alors de s'être attachés à explorer dans le détail une seule chose, connue de l'anthropologie depuis toujours mais jamais vraiment prise au sérieux aupara-

vant : la *diversité des formes d'expression de la distinction masculin/féminin* dans les terminologies de parenté. Nous ne sommes pas spontanément sensibles à cette question, car chez nous presque tous les termes de parenté sont de sexe *absolu* : un substantif tel que « père », « cousine » ou « grand-mère » indique à la fois un lien de parenté à *Ego* et un sexe, masculin ou féminin. Or, dans nombre de terminologies de parenté, existent aussi des termes de sexe *relatif*. Dans ces cas le substantif indique à la fois un lien de parenté et un sexe, mais celui-ci peut être aussi bien masculin que féminin, selon le sexe du locuteur. Ainsi, chez les 'Aré 'Aré des îles Salomon, *ahone* signifie « germain de sexe opposé » et donc « ma sœur » si c'est un frère qui parle, « mon frère » si c'est une sœur qui parle. Les termes de sexe relatif sont très intéressants car ils distinguent les sexes sans pourtant les nommer et encore moins les absolutiser : ils mettent directement l'accent sur la *relation*. C'est elle qui est sexuée au sens où elle se différencie en deux pôles sexués unis par une relation interne. Ces termes sont de deux sortes, les termes « relatifs de sexe opposé » et les termes « relatifs de même sexe ». Les auteurs montrent que nombre de terminologies de parenté présentent à la fois des termes absolus et des termes relatifs, et que leur distribution fait sens.

Mais l'apport majeur de l'ouvrage pour notre réflexion va plus loin. Il est de démontrer que les relations exprimées en termes de sexe absolu ne sont pas moins « relationnelles » que celles qui sont exprimées en termes de sexe relatif : elles le sont tout autant, au sens où leurs pôles sont eux aussi distingués et liés par une relation interne. Pour le dire autrement : on ne peut pas poser les termes avant le rapport. Cela veut dire que la distinction masculin/féminin des termes de parenté n'est pas un simple procédé d'identification du sexe ou du genre des individus (conçus comme attributs intrinsèques de ceux-ci), mais un moyen d'exprimer la dimension normative et signifiante de l'agir propre aux humains vivant dans des sociétés instituées. La distinction masculin/féminin qualifie les *manières d'agir attendues dans le contexte d'une relation*. Une relation, par exemple de germanité, se différencie en une manière de l'agir « au masculin » (ou « masculinement ») et une manière de l'agir « au féminin » (ou « fémininement »). Je traduis cela, pour ma part, en disant que la distinction masculin/féminin est *normative, adverbiale, relative et relationnelle, commune aux hommes et aux femmes qui partagent une même société*. Elle ne décrit pas des individus différents mais énonce une règle sociale commune de partage

sexué des droits et des devoirs, définissant les attentes mutuelles constitutives de telle ou telle relation.

L'étude des systèmes terminologiques fait apparaître que la distinction masculin/féminin est loin de construire la seule relation de sexe opposé, comme semble le présumer l'approche classique des « rapports hommes/femmes ». En référence à cette distinction, les individus sont en réalité simultanément engagés dans quatre formes de la relation sexuée, certaines étant exprimées soit en termes relatifs, soit en termes absolus : les relations de sexe opposé (frère/sœur, époux/épouse, mère/fils, etc.), les relations de même sexe (frère/frère, mère/fille, père/fils, chef de guerre/guerriers, initiatrice/initiée, etc.), les relations de sexe indifférencié (grand-parent/petit-enfant, par exemple) les relations de sexe combiné (oncle paternel/neveu utérin, tante paternelle/neveu consanguin, par exemple). On voit que, par cette méthode, les auteurs ont pu aller plus loin que Strathern. Plus de dix ans auparavant, elle avait eu le mérite d'attirer la première et avec force l'attention sur le *système* que forment les relations de sexe opposé et les relations de même sexe dans les sociétés mélanésiennes. Désormais deux autres formes relationnelles ont été mises au jour, les relations de sexe indifférencié et de sexe combiné. Il n'y a pas plus de raison de les confiner à la seule parenté que les deux premières, car les relations sexuées couvrent tout l'espace du social. Attardons-nous un instant sur l'une d'elles, la relation de sexe indifférencié.

Elle est décisive pour notre réflexion, car c'est la grande oubliée d'une pensée occidentale centrée sur le sexe « absolu » et l'identité substantielle. Comment pourrions-nous avoir des relations de sexe indifférencié, puisque nous sommes toujours des êtres sexués – fille ou garçon, homme ou femme – censés désormais être dépositaires, de surcroît, d'un moi intérieur d'un certain « genre », établi une bonne fois pour toutes ? La réponse est sous nos yeux, mais nous ne la voyons pas. Elle apparaît mieux grâce aux systèmes de parenté où un même terme désigne le grand-père/la grand-mère ou le petit-fils/la petite-fille. Certes les individus sont toujours d'un sexe, mais en l'occurrence cela n'importe pas dans la définition de leur relation mutuelle et de l'agir attendu de chacun. Le terme unique indique que cette société conçoit une relation « grand-parent/petit-enfant » de sexe indifférencié, les attentes normatives étant dans ce cas indifférentes à la distinction des manières d'agir cette relation, « fémininement » ou « masculinement ». Ici peut s'inscrire toute une réflexion sociologique car la relation de sexe indifférencié peut être référée à deux

valeurs très différentes, la neutralité et l'androgynie. La valeur qui nous vient spontanément à l'esprit est celle de *neutralité* de la relation. En effet, dans notre propre culture, nombre de relations sociales ont été peu à peu redéfinies comme « de sexe indifférencié », telle par exemple la relation de concitoyenneté dans laquelle désormais chacun de nous est considéré abstraction faite de son sexe qui, en l'occurrence, ne doit pas importer pour la définition des droits et des devoirs. Mais une tout autre valeur de référence est possible, comme l'a montré par exemple Anne-Marie Peatrik dans sa belle étude des catégories et classes d'âge chez les Méru d'Afrique de l'Ouest (Peatrik, 2000). Elle est de rapporter les relations de sexe indifférencié non pas à la neutralité mais à l'*androgynie*. Chez les Meru, le grand-parent ou l'arrière-grand-parent est vu aussi comme une personne appartenant à un certain groupe d'âge, ayant réussi à atteindre, au terme d'un cycle de vie fortement ritualisé, le « statut d'androgynie » considéré comme le plus parfait. À l'inverse, dans nombre de sociétés, c'est le petit-enfant qui est vu comme encore androgyne, car constitué de la relation de sexe opposé entre son père et sa mère, père et mère qui représentent plus qu'eux-mêmes : l'alliance nécessaire de leurs clans respectifs, devenus les paternels et les maternels de l'enfant (6). Le fait de valoriser ces androgynies, non pas substantielles, mais relationnelles à travers certains liens de parenté (grands-parents/petits-enfants et au-delà) indique que la parenté est une partie du système sociocosmique, lui-même organisé par des distinctions de sexe, d'âge et de *génération*. C'est là une première voie amenant à lier parenté, action rituelle et constitution de la personne.

Deux grandes leçons pour une réflexion sur le genre

En étudiant les formes de coopération entre consanguins et affins dans les diverses actions rituelles que sont les mariages, les initiations, les fêtes, les échanges cérémoniels ou les funérailles, et en précisant comment ces relations s'inscrivent dans les rapports entre castes sociales (nobles et roturiers), clans ou maisons, les auteurs de *Sexe relatif ou sexe absolu ?* déploient de très riches descriptions qu'il est impossible d'évoquer ici. J'en retiendrai seulement, pour conclure cette partie, deux leçons générales.

D'une part, un individu, homme ou femme, n'est jamais astreint à la dichotomie du « rapport hommes/femmes » puisqu'une même personne se trouve simultanément à la croisée de très nombreuses relations de sexe opposé, de même sexe, de sexe indif-

férencié et de sexe combiné, elles-mêmes déclinées de multiples façons selon les contextes. La question est donc de comprendre comment la complexité concrète du tissu relationnel, tout en mettant en cause une approche binaire des sexes (voire leur répartition en deux « classes de sexe » dans une perspective marxisante), n'abolit en aucune manière la distinction globale entre un statut personnel d'homme et un statut personnel de femme, mais la construit. On pourrait même soutenir qu'il n'est pas de sociétés plus attachées à élaborer ces statuts que les sociétés sociocosmiques dans lesquelles les tâches, les rôles, les manières d'agir sont extrêmement marqués par la distinction normative masculin/féminin, et ce jusque dans le détail des gestes les plus infimes de la vie quotidienne. La grande différence avec nos sociétés est que jamais l'appartenance de sexe n'apparaît comme un « donné » (issu du déterminisme de la nature ou de celui de la culture) susceptible de séparer la société en deux grandes classes d'individus. En effet ces sociétés ne croient ni au « biologique », ni à la « différence sexuelle », ni à la « sexualité » comme à une sorte de socle originel ultime, un fondement en dernière instance. Elles ne séparent pas le corps et l'esprit, la nature et la culture comme deux entités substantielles ou deux règnes séparés entre lesquels le problème serait de chercher l'articulation. C'est pourquoi être « un homme » ou « une femme » n'y est pas un état naturel, mais bien un état civil ou un statut social, plus précisément un *statut personnel* conquis dans et par les *relations* sociales, actualisées dans les *actions* dont chacun est l'agent, l'objet ou l'attributaire. On ne devient ce que nous appelons une personne, l'agent des actes humains, qu'en référence à des normes et des valeurs témoignant d'une participation active au tout sociocosmique. Il faudra l'action du-de la principal-e intéressé-e et la collaboration rituelle de bien d'autres êtres, humains et non humains – plantes, animaux, esprits... –, pour que se constitue peu à peu la valeur suprême de la personne, valeur que symbolise le plus souvent son accès à l'ancestralité.

Le point remarquable, pour un lecteur occidental non spécialiste méditant l'extraordinaire complexité des rituels décrits dans ce livre, est le suivant : en distinguant avec la plus grande attention un statut d'homme et un statut de femme, ces sociétés ne les séparent pas mais les relient. Ce faisant, elles instituent toujours, d'une façon ou d'une autre, les conditions d'un *dépassement de la dualité des sexes*, caractéristique de toute espèce vivante se reproduisant sexuellement. Un statut d'homme ou de femme

n'est pas conçu comme une identité isolable ou « intrinsèque », mais comme une partie d'un tout sociocosmique lui-même fait de relations, permettant à la personne de s'approprier et comme d'internaliser la distinction masculin/féminin elle-même. En outre, l'action rituelle témoigne de la conscience aiguë qu'ont les membres de ces sociétés du caractère profondément dramaturgique de la vie sociale humaine. Elle autorise de multiples formes de jeux fort sérieux avec l'institution des manières d'agir sexuées, que l'on pense aux grands rituels d'inversion de sexe, à l'intégration dans la vie sociale des « hommes-qui-vivent-à-la-manière-des-femmes » (7), au statut sacré des hermaphrodites ou à la possibilité d'accorder dans certaines circonstances un statut masculin à une femme ou un statut féminin à un homme, comme dans le mariage de même sexe chez les Nuer.

D'autre part, la description sociologique implique de distinguer soigneusement l'*autorité* et le *pouvoir*, puisque la spécificité de l'autorité est que personne ne peut se la conférer à soi-même. C'est en référence aux valeurs et significations communes qui font autorité pour tout le groupe que se distinguent des hiérarchies *statutaires*. Dans le tissu relationnel institué, un même individu se trouve tantôt en position supérieure et tantôt en position subordonnée, comme en témoigne par exemple le contraste saisissant entre le statut très subordonné d'épouse dans sa relation à son mari et le statut très dominant de belle-mère dans sa relation à son gendre qu'une femme adulte détient simultanément chez les Orokaiva de Nouvelle-Guinée (Iteanu, 2001). Même s'il est vrai que dans l'immense majorité des cas le masculin l'emporte sur le féminin, ce n'est pas une vérité universelle ; c'est pourquoi il faut une étude ethnographique à la fois précise et globale pour apprécier si, dans telle société, c'est le statut personnel d'homme ou celui de femme qui est en définitive supérieur, ou si les deux sont équivalents, par exemple parce que transcendés par une « androgynie symbolique » (8). Comme l'a montré l'anthropologue britannique Annette Weiner dans l'une des études pionnières les plus célèbres de la nouvelle anthropologie féministe (Weiner, 1976), l'un des grands problèmes légués par le « biais masculin » occidental dans l'observation ethnographique a été de méconnaître gravement non seulement la sujétion des femmes dans les sociétés traditionnelles, comme cela a été largement reconnu depuis, mais aussi et du même mouvement leur valeur, leur autorité et leur pouvoir. Cette double méconnaissance forme un tout et elle est un indice de sociocentrisme et de « présentisme » (9). Tout d'abord, on a confondu la hié-

rarchie (qui suppose deux valeurs opposées) avec l'inégalité (qui suppose une seule valeur de référence), ce qui est typique du présentisme individualiste moderne. Ensuite, on a considéré que le plus englobant dans toute société est nécessairement, comme c'est apparemment le cas dans nos sociétés étatiques sécularisées, l'institution du pouvoir politique, sans se demander à quelles valeurs supra-politiques ce pouvoir lui-même est rapporté (par exemple, la cosmologie religieuse et, dans nos sociétés modernes, les droits de l'homme). Enfin on a admis sans l'interroger la dichotomie occidentale entre « le public » et « le privé », ou encore « le politique » et « le domestique », et assigné universellement les femmes à un domaine dit privé et domestique, considéré comme naturellement subordonné dans la vie sociale (10).

Les études présentées dans *Sexe relatif ou sexe absolu ?* montrent à leur tour que l'attention à l'autorité des statuts n'incite en rien à sous-estimer la dimension du pouvoir dans les sociétés, à condition toutefois de distinguer les deux sens du mot pouvoir. D'un côté le pouvoir institué de se faire obéir ou de trancher les conflits, qu'il soit politique, religieux ou de parenté, et de l'autre le pouvoir comme exercice brut de la force, coercition par la violence et l'intimidation. Le pouvoir au premier sens du terme n'est pas réductible à la seule tyrannie. En effet il est en général soumis à l'autorité d'une référence considérée comme supérieure et celui qui est en charge de l'exercer doit lui-même respecter règles et rites. Seule la description de la totalité sociale permet de porter une appréciation sur la façon dont une société particulière hiérarchise les statuts sexués, institue en son sein les rapports de pouvoir, et enfin régule (ou non) les purs et simples rapports de force entre individus des deux sexes. Ces quelques exemples ouvrent donc vers une reconsidération critique des « grandes théories » qui, loin de la patiente anthropologie historique et comparative construite sur l'attention première au terrain ethnographique et loin de l'approche compréhensive des formes complexes de l'*agency* individuelle, ont proposé différentes versions d'une seule et même hypothèse : celle d'une « domination masculine » universelle opposant deux grandes classes d'individus, « les hommes » et « les femmes », domination fondée sur des mécanismes régissant aussi bien les dominants que les dominées, quoiqu'ils ignorent tous et toutes les déterminismes qui les gouvernent et l'aliénation qui est la leur.

Sans pouvoir entrer ici dans une critique argumentée des grandes théories de la domination masculine, je voudrais maintenant commencer d'évoquer de

façon forcément très rapide, en guise de simple « ouverture », la convergence que j'ai tenté d'établir dans la deuxième partie d'un de mes livres (Théry, 2007) entre l'anthropologie relationnelle du genre et la philosophie contemporaine de l'action et du langage, autour de la notion de personne.

DE LA QUESTION DU GENRE À CELLE DE LA PERSONNE

L'approche relationnelle du genre prend, bien davantage que l'approche identitaire, ses distances avec l'héritage de la philosophie occidentale moderne de la « nature humaine », qui attribuait à une identité quintessentielle intérieure, masculine ou féminine, notre « vocation sociale ». Elle place au centre de la réflexion une interrogation sur l'être humain en général comme être affilié aux « institutions du sens » (Descombes, 1996) et examine enfin le cœur de l'approche naturaliste : son incapacité radicale à penser la spécificité de l'action humaine signifiante comme à penser la spécificité de la relation sociale humaine, médiée par la référence des partenaires à des règles communes. Elle révèle que le genre oblige à interroger avant tout nos conceptions implicites de la personne elle-même, et en particulier ces représentations dualistes qui hypostasient un « moi » pour en faire le possesseur d'un « corps ». Je me pencherai sur deux grandes questions : tout d'abord, la critique du dualisme du moi et du corps, qui permet de mieux voir sur quelle conception implicite de la personne s'enracine en profondeur l'opposition entre le sexe et le genre de l'individu dans les approches identitaires ; ensuite, pour s'acheminer de la critique vers des propositions constructives, la mise en valeur de la reconsidération de la notion classique de « moi » comme *première personne absolue* par la philosophie de l'action et du langage.

La critique du dualisme du moi et du corps

Qu'apporte à la réflexion déjà ancienne des sciences sociales sur l'histoire du concept de personne la dimension du genre entendu au sens relationnel ? Tout simplement ceci : d'attirer l'attention non pas seulement sur le « corps » comme on le fait aujourd'hui un peu partout en montrant que celui-ci est « social », « construit », etc., mais sur autre chose, qui interroge justement l'évidence d'une frontière délimitant cet objet, le « corps ». En effet mettre sous les projec-

teurs le concept de personne indique que ce sur quoi on va centrer l'attention n'est ni le corps en tant que tel, ni l'esprit (ou l'âme, ou le Moi) en tant que tel, mais l'importance cruciale du problème du *dualisme du moi et du corps*, constitutif de l'idéologie individualiste de la personne (11), définissant celle-ci comme composée de deux entités : « *a Self and a body* » (on sait que cette expression est omniprésente chez un sociologue comme Anthony Giddens).

Je voudrais, en me penchant sur l'histoire longue du concept de personne dans la tradition occidentale, développer ici l'idée selon laquelle ce concept est foncièrement plurivoque car il participe de deux fils de la tradition occidentale très différents, de deux grandes définitions du concept : la personne comme *interlocuteur* issue du théâtre grec et du droit romain et la personne comme *hypostase* issue de la grande controverse trinitaire des premiers siècles du christianisme. C'est le philosophe Pierre Hadot qui, le premier, a fait apercevoir le bouleversement introduit au IV^e siècle par la théologie chrétienne d'inspiration platonicienne à l'occasion de la grande controverse sur la Trinité. La mise en valeur et l'analyse détaillée de ce tournant est l'objet de sa contribution remarquable au colloque « Problèmes de la personne » organisé par Ignace Meyerson en 1960 (Hadot, 1973).

Tertullien, chez qui apparaît pour la première fois le terme de Trinité, exprime une conception purement *relationnelle* et *différentielle* de la personne. En effet la preuve du déploiement interne de Dieu en une « économie » divine, l'herméneute chrétien l'aperçoit avant tout dans la Bible, dans l'Écriture, où il différencie de multiples occurrences d'un dialogue divin où se distinguent le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme trois personnes s'adressant l'une à l'autre. Il y a un seul Dieu en trois personnes. Ainsi, chez Tertullien, le mot personne « a indissolublement le sens d'une personne grammaticale (celui qui parle, à qui et de qui l'on parle) et celui de personnage dramatique (celui qui tient un rôle et par suite effectue une action). Les deux sens sont d'ailleurs étroitement liés, comme le faisaient déjà remarquer les grammairiens antiques. Dans cette acception, *persona* est un mot sans véritable contenu conceptuel. C'est une sorte de pronom. [...] Il n'existe pas en latin d'emploi théologique de *persona* comme attribut : *persona* désigne le sujet qui a des attributs, mais n'est pas un attribut » (Hadot, 1973, p. 127-128).

Un changement radical intervient à partir du III^e siècle, sous l'influence d'Origène, avec l'usage par les néoplatoniciens et en particulier Plotin du mot *hypostasis*,

l'« hypostase » au sens de réalisation concrète d'une essence cachée : Dieu a des hypostases, c'est-à-dire qu'il se manifeste en des formes déterminées. S'engagea alors une controverse entre Grecs et Latins qui se conclut par un accord au synode de 362 : Dieu a une seule *ousia* et trois hypostases, c'est-à-dire une seule essence originelle se manifestant en trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Pierre Hadot souligne que ce tournant du IV^e siècle provoqua un changement majeur dans la théologie de la personne : « Dès le quatrième siècle, *persona* et *prosopon* furent identifiés à *hypostasis*. Leurs origines grammaticales, rhétoriques, dramatiques furent oubliées au profit d'un sens ontologique, on dirait maintenant plutôt "ontique". Comme *hypostasis*, ils vont signifier l'unité et la totalité substantielle d'un sujet qui manifeste concrètement une essence. » (Hadot, 1973) Je me suis efforcée de montrer à mon tour qu'on peut lire le célèbre chapitre des *Essais sur l'entendement humain*, où Locke définit pour la première fois la personne comme un « *Self* » (intérieur et subjectif) possesseur d'un « corps » (extérieur et objectif), comme le moment où ces deux grandes traditions – la personne comme interlocuteur et la personne comme hypostase – ont été nouées l'une à l'autre d'une façon radicalement inédite, sous l'égide d'une conception du *Self* comme hypostase clairement héritée de la théologie chrétienne. En effet, alors que jamais la *dualité* de l'âme et du corps, ou de l'esprit et de la chair, ne conduit au *dualisme* dans la théologie chrétienne (c'est tout le problème des hérésies...), le déplacement qu'opère Locke en hypostasiant cette fois une entité placée à l'intérieur de l'individu et hors d'atteinte des autres – ce *Self* qu'il identifie comme « la vraie personne » – consiste justement à postuler un dualisme radical.

Sans pouvoir revenir ici sur les critiques portées au « moi désengagé » lockien par Taylor, Ricœur ou Descombes, soulignons que l'on doit comprendre le *Self* (mot qu'on traduit en français significativement par le « Moi »), non pas seulement comme un homoncule, mais plus précisément comme un homoncule constitué à partir d'une *absolutisation de la première personne*, du « je », autrement dit de l'une des trois modalités de la *personne grammaticale* inscrite, avec le *personnage dramatique* de la tragédie grecque et la *personne juridique* du droit romain, dans la tradition de la personne comme interlocuteur, tradition qui remonte à l'antiquité gréco-romaine et s'est déployée, en parallèle de (et parfois en dialogue avec) l'*hypostasis* chrétienne, tout au long de notre histoire culturelle occidentale.

Pourquoi est-ce que cette question de la première personne touche directement toute la réflexion sur le genre ? Tout simplement parce que cela permet de comprendre pourquoi la philosophie de Locke (qui a inventé aussi la notion d'« identité personnelle » quand il a cherché à qualifier les attributs quintessentiels du *Self*) est sans doute l'origine lointaine où ont puisé, sans forcément le savoir, les psychiatres et psychanalystes qui, tel Stoller, ont créé en 1960 aux États-Unis les notions non seulement de « genre » mais « d'identité de genre », en définissant celle-ci à partir de propriétés acquises de masculinité et de féminité censées caractériser le « Moi » dit « intérieur », par opposition au « corps » dit « extérieur ». Cette approche a échoué dès le départ à affronter la vraie grande question que nous a léguée notre héritage philosophique : comment l'hypothèse d'une identité intérieure du Moi est-elle compatible avec l'expérience humaine pourtant si banale, si ordinaire, de la non-adhérence à soi ? Chacun de nous n'est certes que d'un sexe, mais aucun de nous n'est enfermé dans une moitié d'humanité à travers une supposée « identité de genre » déterminant par avance nos comportements, comme si nous étions agis par un moteur intérieur. Être une femme, ce n'est pas forcément penser « comme une femme », agir « comme une femme », ce peut être aussi penser, agir tout simplement comme un individu, indépendamment de toute référence à une distinction masculin/féminin des manières d'agir attendues de nous.

Cette capacité humaine d'échapper à l'adhérence à soi, les approches identitaires du genre ont tenté depuis quelques années de s'en approcher en multipliant toujours davantage la complexité et la labilité des appartenances sexuées (identités multiples, *queer*, transsexualité, etc.). Cependant elles échouent inévitablement à en rendre compte parce qu'elles continuent de promouvoir, après Locke, une conception substantialiste de l'identité personnelle. Il me semble que la raison de ce problème tient en particulier à ce qu'elles n'aperçoivent pas qu'il y a en réalité deux questions « qui ? », et donc deux sens à la notion même d'identité :

- l'identité au sens de l'*identification*, pour laquelle répondre à la question « qui ? », c'est se donner les moyens de ne pas confondre un individu avec un autre ;
- l'identité au sens de l'*identité narrative*, que Paul Ricœur (1990, particulièrement p. 137-198) a définie par ce mot d'Hannah Arendt : « Répondre à la question qui, c'est raconter une histoire ».

C'est du côté de l'identité narrative qu'il faut se tourner si l'on veut comprendre pourquoi l'identité de genre est en réalité non pas un ensemble de caractères intérieurs absorbés par imprégnation culturelle, comme dans les visions déterministes de la socialisation, mais bel et bien une *capacité* de l'agent à distinguer le mien du tien et du sien, autrement dit à *s'approprier* ses propres actes, ses propres paroles, sa propre histoire. Cette capacité n'est pas innée chez le bébé, mais acquise peu à peu par l'enfant avec l'apprentissage à participer aux « jeux de langage » qui sont ceux du monde humain. Pour comprendre pourquoi cette capacité nous permet de nous reconnaître comme appartenant à un sexe, sans nous enfermer pour autant dans une identité de sexe ou de genre, il faut se tourner à présent vers la grande réhabilitation opérée par la philosophie héritière du « tournant linguistique » initié par Wittgenstein en philosophie de l'esprit : celle de la personne non plus comme hypostase mais bien comme *interlocuteur*.

Je, tu, il-elle : le système des trois personnes grammaticales

Je reprendrai ici trois grandes idées développées ailleurs (Théry, 2007, chapitre X). La première, c'est que la philosophie contemporaine de l'action a complètement bouleversé notre approche du langage en mettant au centre de l'analyse la théorie des « *speech acts* », et plus largement la pratique par les êtres humains d'une action, l'*interlocution*, sans équivalent dans les autres espèces animales. Le point important que Wittgenstein nous a permis de comprendre est que l'interlocution ou l'action de « se parler » est une *action commune complexe*, qui suppose la participation de deux partenaires au minimum et que le fait de « penser » (qui n'est pas autre chose que « se parler à soi-même » ou « se parler silencieusement ») est une *performance non pas primaire mais bien secondaire*, qui suppose la maîtrise de l'interlocution ordinaire avec autrui. Si l'on part de cette expérience ordinaire de l'interlocution, alors on n'est plus tenté d'isoler le *je* de la première personne, et encore moins de l'absolutiser, car les trois personnes grammaticales, le *je* de celui qui parle, le *tu* de celui à qui on parle, le *il* ou *elle* de celui ou celle dont on parle sont indissociables et forment un système, la structure même de l'interlocution comme action commune complexe. Rien ne nous condamne à nous embarquer vers les apories que rencontreront forcément les sociologues qui cherchent aujourd'hui, à juste titre, à sortir des théories déterministes du social et à penser l'individu singulier, mais qui le font en se

tournant du côté de la seule première personne (*je*, « moi », voire « le moi ») sans prendre en compte les apports de la linguistique et de la philosophie contemporaines.

La deuxième idée est que, si l'on ne doit jamais confondre la « personne grammaticale », qui désigne les trois positions possibles dans l'interlocution, et la « personne » au sens ordinaire de l'agent des actes humains, on doit néanmoins percevoir tout ce qu'apporte à celle-ci la capacité à participer de l'interlocution, autrement dit à alterner entre les trois positions de celui qui parle (*je*), de celui à qui on parle (*tu*) et de celui ou celle dont on parle (*il-elle*). Ici se joue toute la question de l'appartenance sexuée car je soutiens dans mon livre que les trois personnes grammaticales sont radicalement différentes au regard de la distinction masculin/féminin. En effet ce que nous enseigne ici Wittgenstein est de comprendre que les deux premières personnes, *je* et *tu*, qui appartiennent au registre allocutif, *ne sont pas référentielles* au sens où elles ne désignent rien d'autre que les positions respectives des deux interlocuteurs au regard de leur interlocution, celui qui parle (*je*) et celui à qui on parle (*tu*). *N'étant pas référentiels*, *je* et *tu* n'ont ni sexe, ni genre. Autrement dit, *je* et *tu* ne sont pas de vrais pronoms car ces mots ne sont pas mis à la place de noms de personnes concrètes, pour les remplacer (12). Invariables en genre et en nombre, *je* et *tu* désignent des fonctions réversibles qui instituent le registre locutif ou allocutif. *Il, lui* ou *elle*, la troisième personne, n'a pas du tout le statut des deux premières. S'appuyant sur Benvéniste, Ortigues (1972) dit que « ce n'est pas une personne », car elle ne désigne pas une troisième fonction dans l'acte d'interlocution, mais apparaît seulement dans le discours lui-même, dans le registre délocutif. À la troisième personne seulement, le pronom personnel est mis à la place d'un nom déjà cité, et varie en français en genre et en nombre (*ils, eux, elles*).

Si donc les deux premières personnes grammaticales, *je* et *tu*, sont invariables en genre et en nombre, il en découle une proposition centrale : *Le je de l'interlocution n'a ni sexe, ni genre*. Cette proposition suscite souvent l'incrédulité et il faut comprendre pourquoi. On peut lui rétorquer tout d'abord qu'il existe nombre de langues où, à la différence du français ou de l'anglais, le genre est marqué dès la deuxième personne, et des langues où il est marqué dès la première personne. Il est très possible de répondre à cette objection linguistique. Remarquons cependant que le fond de l'incrédulité est d'un autre ordre : « Êtes-vous en train de me dire que quand une

femme dit *je*, celui-ci ne désigne pas une femme ? Quand vous dites *je*, ce *je* est forcément féminin puisque c'est vous, une femme, qui le prononcez et que c'est de vous, une femme, que vous parlez. » Le cœur du problème tient ici au lien étroit et pourtant à la distinction indispensable entre la personne grammaticale et la personne au sens de l'agent des actes humains. À ceux qui me disent que mon *je* est féminin, je rétorquerai en effet que je suis certaine d'être une personne, et de sexe féminin, mais que je doute fort d'être une personne grammaticale. Ce que j'ai commencé à apprendre en revanche dès mes premiers jours, et qui a fini par me constituer comme la personne humaine que je suis, c'est à user de ces trois personnes non seulement dans mon langage et mes relations à autrui, mais dans ma façon même d'être au monde et d'opérer une réflexivité sur moi-même.

À partir du jeu des trois personnes grammaticales, toute une réflexion sociologique peut s'engager sur ce qui arrive au nouveau-né lors de son introduction au monde humain. Il faut pour cela remarquer qu'il existe un ordre des trois personnes : l'enfant est d'abord désigné en troisième personne comme *il* ou *elle*, par ceux qui se parlent de lui, et ce faisant il est aussi désigné comme « l'un de nous, un humain ». Commence alors, dès le premier jour, dès le premier regard, son introduction pratique à la pratique si complexe de l'interlocution par ceux qui ont en charge non seulement de le soigner, mais de l'introduire au monde humain de la signification, en général ses parents. On remarque ici que l'enfant est « adressé » en deuxième personne, par le *tu*, bien avant d'être capable de rendre la pareille, et bien avant d'avoir acquis de surcroît la capacité de dire *je*, et par là le concept de première personne. Cette première personne arrive, en quelque sorte, en dernier lieu, et non pas en premier comme l'ont postulé avec Locke les philosophes du moi intérieur originel. Dans le jeu des trois personnes grammaticales gît très exactement la capacité proprement humaine de se reconnaître comme d'un sexe (les humains sont les membres d'une espèce sexuée qui se considèrent eux-mêmes comme constitués de *ils* et de *elles* et se désignent ainsi en troisième personne) sans être jamais assigné à celui-ci, mais en pratiquant au contraire l'activité d'appropriation qu'implique l'usage de la première personne par tout enfant, garçon ou fille, et qui ouvre le double espace temporel de la *mémoire du passé* et de l'*engagement du futur* : cela, c'est moi qui l'ai dit, qui l'ai fait... Cela, je le dirai, je le ferai.

On voit donc que la proposition selon laquelle le *je* de l'interlocution n'a ni sexe, ni genre, une idée qui

paraît bien abstraite et négative, ne l'est pas. En effet, si *je* ne fait pas référence à quelqu'un, en revanche il manifeste de la part de celui qui l'emploie dans une interlocution une *capacité* qui n'est rien de moins que la *conscience de soi*. Cette capacité n'est pas une simple conscience vigile mais une capacité à s'approprier ses propres actes, ses propres paroles. S'approprier signifie à la fois les faire siens et les reconnaître comme siens, autrement dit pouvoir en répondre. C'est donc positivement que nous pouvons nous extirper du piège identitaire. Reconnaître la neutralité du *je* ne dénie en rien que celui qui l'emploie soit un homme ou une femme. En revanche, c'est affirmer ceci : que celui-ci soit d'un sexe ou de l'autre, il manifeste *une seule et même capacité*, la capacité à la conscience de soi caractéristique de l'agir humain.

La personne, c'est l'interlocuteur possible

Le système des trois personnes grammaticales permet d'explicitier la critique de la conception classique de la personne. Le *je* de celui qui parle, qui ne signale rien d'autre qu'une position relative dans l'interlocution, manifeste la capacité de l'individu à s'approprier son propre discours. En essentialisant cette capacité sous la forme d'une première personne absolue, qui plus est considérée comme originelle et distincte de la personne qui parle, on érige inutilement un moi solipsiste à l'intérieur de celle-ci. En outre, on dote ce moi d'une identité de genre, ce qui l'enferme *a priori* dans une moitié ou l'autre de l'humanité. Cette philosophie oublie que ce que nous appelons une personne, au sens de l'agent des actes humains, ne saurait jamais être réduite à quelqu'un qui dit *je*. Pour pouvoir le dire à bon escient, et donc agir d'une façon qui ait un sens, il faut pouvoir aussi dire *tu* et *il-elle*, autrement dit maîtriser le système des trois positions liées par relation interne, et pratiquer l'alternance des rôles ou positions : « Un individu s'identifie comme une personne lorsqu'il peut se reconnaître ou se repérer dans toutes les positions nécessaires à l'existence d'un système de communication selon qu'il parle, qu'on lui parle ou qu'on parle de lui. L'identité personnelle n'est pas autre chose que l'identité physique d'un individu, mais la forme sous laquelle cette identité se donne à reconnaître comme personnelle est une forme linguistique ou symbolique de communication qui fait alterner les positions ou les rôles sous lesquels se présente un individu. » (Ortigue, 1985, p. 526)

Pourquoi cette alternance des trois positions dans le système est-elle capitale pour une anthropologie

de la distinction de sexe conçue dans une perspective « relationnelle » ? Tout d'abord, parce qu'elle rappelle que ce système ne saurait émerger miraculeusement de l'interaction des individus : il suppose le discours, donc que la technique permettant de le construire soit donnée préalablement dans les institutions d'une vie sociale, à commencer par une langue naturelle transmise (et non pas un simple code forgé de toutes pièces). L'interlocution est une relation sociale irréductible à une intersubjectivité, à un rapport entre un « moi » et un autre « moi », qui ne serait rien d'autre qu'un étrange face-à-face entre une première première personne et une seconde première personne. Le face-à-face originel entre un *ego* et un *alter ego*, ou encore un « moi » et un « non-moi », si récurrent dans la mythologie moderne de la naissance du social à partir de la rencontre d'individus déjà tout construits à l'état de Nature, oublie la médiation du discours sans lequel l'alternance *je/tu* de celui qui parle et de celui à qui l'on parle n'est pas possible. Le système de l'interlocution avec son alternance des trois positions qu'expriment les personnes grammaticales précède logiquement le concept de personne comme interlocuteur, et plus largement comme agent des actes humains.

Par ailleurs, l'institution du système de l'interlocution remet sous nos yeux cette évidence si souvent oubliée : tout enfant, garçon ou fille, entre dans le monde des humains parlants de la même manière. Méditons bien cette humanisation commune du petit d'homme, qui nous préserve de tous les essentialismes identitaires et sexualisants qui s'imaginent composer de l'humanité à partir de deux moitiés, les hommes d'un côté et les femmes de l'autre, ou le féminin d'un côté et le masculin de l'autre. C'est la logique de l'identique et du différent, du même et de l'autre dans laquelle nous sommes empêtrés depuis l'émergence de la pensée moderne de la différence des sexes : elle rabat les rôles sur des identités, les attributions sociales sur des attributs, les manières d'agir sur des propriétés, parce qu'elle ne pense pas l'action et les capacités. Ainsi l'extériorité de l'institution du langage, que les partisans de l'intériorité du Moi ont si souvent reproché aux durkheimiens d'avoir considérée comme fondamentale à l'humanité de l'homme social, révèle son potentiel émancipateur. Lorsque nous cessons d'être fascinés par l'hypothèse

du moi assigné à son identité de genre et censé reproduire un *sex-role model* par imitation ou identification, nous pouvons nous souvenir que les individus de l'un et l'autre sexe participent en réalité de tout autre chose. On peut alors oublier les apories de la première personne absolue et les fastes dérisoires de son royaume-prison. Quel que soit son sexe, le nouveau-né sort de ce que Castoriadis (1987) nommait « la monade psychique » en s'appropriant peu à peu le monde humain de la signification. La capacité à distinguer les trois positions qui n'existent que l'une par l'autre dans le système de l'interlocution, et à jouer trois rôles – au sens dramaturgique de la part qu'on prend dans une action – est constitutive de l'émergence de la conscience de soi. Elle est indissociable de l'apprentissage du langage, par lequel nous pouvons mettre à distance notre expérience immédiate en la symbolisant et nous ouvrir à l'universel : « La conscience de soi chez l'enfant se développe en même temps que la capacité à communiquer avec autrui. La singularité personnelle d'un individu se donne à reconnaître dans la question : comment puis-je communiquer avec lui ? La personne, c'est l'interlocuteur possible. » (Ortigues, 1985, p. 523)

Le fait qu'il y a une infinité de degrés dans l'interlocution, si bien qu'on ne peut pas déterminer un seuil à partir duquel l'interlocution avec l'enfant est devenue une vraie interlocution, est très important. La recherche du critère objectif déterminant ceux des humains qui seraient qualifiés de « personnes » et ceux qui ne le seraient pas encore, ou plus, ou jamais, n'a aucun sens car l'intégration de l'individu dans l'univers des personnes est une question purement morale, sociale et juridique. L'individu peut être handicapé profond, il peut être agonisant, il fait partie du *nous* de la communauté sociale si nous acceptons d'entrer en relation avec lui, de nous adresser à lui, autrement dit si nous le désignons comme l'*interlocuteur possible*. Rien, aucune théorie préalable, ne peut nous décharger de nos responsabilités sociales et personnelles face aux confins de la vie, lorsqu'il s'agit de décider ce qui est le mieux pour un être vivant en relation à d'autres très proches, qui aiment, souffrent et cherchent l'issue.

Irène Théry
irene.thery@univmed.fr
Centre Norbert Elias, EHESS

NOTES

- (1) Ce texte est une version remaniée de la conférence inaugurale annuelle du Centre Marc Bloch, donnée par l'auteur le 20 octobre 2009.
- (2) Je traduis *gendered* par « sexué » et non par le néologisme « genré » qui paraît inutile. Comme nous l'avons déjà vu, nous disposons en français de deux adjectifs, sexué et sexuel, ce que n'a pas l'anglais ; c'est à l'évidence un atout de notre langue.
- (3) Voir notamment Herdt, 1981. Herdt a travaillé directement avec Stoller à l'élaboration de la notion d'identité de genre (Stoller, 1989, chapitre 11).
- (4) Pour une présentation synthétique de l'analyse relationnelle de Starthern, on peut se reporter à Gell, 1999.
- (5) Sur la différence entre le holisme structural défendu par Mauss et Dumont et le causalisme structural théorisé par Lévi-Strauss, cf. Descombes, 1995, chapitre 3, et Descombes, 1996.
- (6) On retrouve ici les belles analyses de Strathern sur le corps, la conception, la naissance et l'enfance en Mélanésie que je n'ai pas le temps de développer ici (Strathern, 1988 et Strathern, 1992, chapitre 2).
- (7) Cette expression est la traduction du terme samoan *faafafine*. Pour une analyse du statut et de l'intégration sociale des « hommes-qui-vivent-à-la-manière-des-femmes » à Samoa, voir Tcherkezoff, 2003, chapitre 7.
- (8) J'emprunte ce terme à Glowczewski, 2001.
- (9) J'emprunte le terme « présentisme » à Hartog, 2003.
- (10) C'est ainsi que Weiner, après avoir remis ses pas dans ceux de Malinowski et étudié des rituels féminins de funérailles qu'il avait délaissés, a montré qu'il n'avait pas aperçu chez les Trobriands l'autorité supérieure des femmes et la valeur englobante du féminin au plan des relations cosmologiques, dont l'enjeu n'est pas le gouvernement politique de la société (conféré aux hommes/guerriers) mais le rapport entre la vie et la mort, autrement dit l'inscription de la vie sociale dans le tout cosmique qui l'englobe.
- (11) On rejoint ici les critiques portées au « mythe de l'intériorité », suite aux travaux de Wittgenstein et de la philosophie analytique (Bouveresse, 1976 ; Descombes, 2004).
- (12) Ce qui conduit Ortigues à écrire : « *Je et tu* ne tiennent pas la place d'un nom. Ce sont des déflexifs du verbe, c'est-à-dire des valeurs qui primitivement assignées au verbe par flexion (comme en latin) ont ensuite été désignées par un petit mot à part [...]. Ce ne sont pas *je et tu* qui représentent des noms, mais c'est au contraire les noms Pierre ou Paul qui représentent des personnes, c'est-à-dire des êtres capables de dire "je" ou de qui on peut attendre une réponse : "tu..." » (Ortigues, 1972, p. 155)

BIBLIOGRAPHIE

- ALÈS C. & BARRAUD C. (2001). *Sexe relatif ou sexe absolu ?* Paris : Éd. de la Maison des sciences de l'homme.
- BOUVERESSE J. (1976). *Le mythe de l'intériorité*. Paris : Éd. de Minuit.
- CASTORIADIS C. (1987). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Éd. du Seuil et Esprit.
- DESCOMBES V. (1987). « Note sur les cosmologies ». In V. Descombes, *Proust. Philosophie du roman*. Paris : Éd. de Minuit.
- DESCOMBES V. (1995). *La denrée mentale*. Paris : Éd. de Minuit.
- DESCOMBES V. (1996). *Les institutions du sens*. Paris : Éd. de Minuit.
- DESCOMBES V. (2004). *Le complément de sujet*. Paris : Gallimard.
- DESCOMBES V. (2007). « Louis Dumont ou les outils de la tolérance ». In V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours*. Paris : Éd. du Seuil.
- DUMONT L. (1979). *Homo hierarchicus* [1966]. Paris : Gallimard.
- DUMONT L. (1983). *Essais sur l'individualisme*. Paris : Éd. du Seuil.
- GELL A. (1999). « Strathernograms, or the Semiotics of Mixed Metaphors ». In A. Gell, *The Art of Anthropology*. Londres : Athlone Press.
- GLOWCZEWSKI B. (2001). « Loi des hommes, loi des femmes : identité sexuelle et identité aborigène en Australie ». In C. Alès & B. Barraud (dir.), *Sexe relatif ou sexe absolu ?* Paris : Éd. de la Maison des sciences de l'homme.
- HADOT P. (1973). « De Tertullien à Boèce, le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques ». In I. Meyerson (dir.), *Problèmes de la personne*. Paris : Mouton.
- HARTOG F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris : Éd. du Seuil.
- HERDT G. (1981). *Gardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. New York : McGraw-Hill.
- ITEANU A. (2001). « Hommes et femmes dans le temps ». In C. Alès & B. Barraud (dir.), *Sexe relatif ou sexe absolu ?* Paris : Éd. de la Maison des sciences de l'homme.
- MARUANI M. (2005). *Femmes, genre et sociétés. L'état des savoirs*. Paris : La Découverte.
- ORTIGUES E. (1972). *Le discours et le symbole*. Paris : Aubier.
- ORTIGUES E. (1985). « Le concept de personnalité ». *Critique*, n° 456.
- PEATRIK A.-M. (2000). *La vie à pas contés. Générations, âges et sociétés dans les hautes terres du Kenya (Méru Tigania-Igembe)*. Nanterre : Société d'ethnologie.
- RICCEUR P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Éd. du Seuil.
- STOLLER R. (1978). *Recherches sur l'identité sexuelle* [trad. de M. Novodorski]. Paris : Gallimard.
- STOLLER R. (1989). *Masculin ou féminin ?* Paris : PUF.
- STRATHERN M. (1988). *The Gender of Gift*. Berkeley : University of California Press.
- STRATHERN M. (1992). *After Nature*. Cambridge : Cambridge University Press.
- TCHERKEZOFF S. (2003). *Faa Samoa, une identité polynésienne*. Paris : L'Harmattan.
- THÉRY I. (2007). *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*. Paris : Odile Jacob.
- THÉRY I. & BONNEMÈRE P. (2008). *Ce que le genre fait aux personnes*. Paris : Éd. de l'EHESS.
- WEINER A. (1976). *Women of Value, Men of Renown*. Austin et Londres : University of Texas Press.